



Primera fotografía conocida de la piedra del mapa, año 1909, publicada en el libro *etnografía de Venezuela* de Julio C. Salas.

# La piedra del mapa. Las voces silenciadas de un mito vivo

Anderson Jaimes R.  
Doctorado Antropología Universidad de Los Andes  
Galería de Arte El Punto.  
San Juan de Colón, Estado Táchira (Venezuela)  
andersonjaimes@gmail.com

**Resumen:** En San Juan de Colón, Estado Táchira-Venezuela se encuentra un objeto sagrado que nos habla de una cultura ancestral anterior a la colonización española, y aunque en la actualidad la misma población desconoce casi por completo de su pasado indígena, la tradición oral ha hecho el papel de reformular el mito en torno a este espacio sagrado que es un petroglifo llamado “La piedra del mapa”. Esta piedra tiene unos grabados con formas simbólicas que, al igual que otros petroglifos encontrados en la zona, representan una posible cosmogonía que evidencia un conocimiento de carácter religioso, cultural e histórico. Este artículo propone un estudio transdisciplinar, un acercamiento desde la arqueología, antropología, etnología y la historia para hacer evidente la importancia de las manifestaciones rupestres y del rescate de una cultura que, si bien fue desplazada, todavía se encuentra presente en el consciente e inconsciente del andino contemporáneo.

**Palabras clave:** objeto sagrado, petroglifo, cultura ancestral, cosmogonía, mitología andina.

## The Stone-map, silenced voices of a living myth

**Summary:** In San Juan de Colón, Tachira, Venezuela, a sacred object, which speaks of an ancient culture prior to Spanish colonization can be found. And though nowadays the people in town are oblivious to their indigenous past, oral tradition has played its role in recreating myth surrounding the sacred place of a petro glyph called “the stone-map”. This rock has engraved symbolic shapes which, like other petro glyphs in the area, represent a possible cosmology (cosmogony?) which testifies to religious, cultural and historical knowledge. This article proposes a transdisciplinary approach from archeology, anthropology, ethnology and history, to highlight the importance of rupestre manifestations and the rescue of a culture that even though displaced, is still present in the conscious and unconscious of contemporary Andean inhabitants.

**Key words:** sacred object, petro glyph, ancient culture, cosmogony, Andean mythology.

Entre la gran cantidad de petroglifos que se encuentran esparcidos sobre la meseta inclinada que actualmente ocupa la población de San Juan de Colón, en el estado Táchira – Venezuela, el conocido como “La piedra del mapa” siempre ha tenido una relación afectuosa con los habitantes de esta. Se trata de un bloque de una longitud de 3,78 metros, con una latitud máxima de 1,80 mtrs., y una altura máxima de 1,80 mtrs., y mínima de 1,50 mts.

Sus grabados forman una posible cosmogonía donde destacan cuatro figuras adornadas con atributos de poder y autoridad. Una de ellas con un penacho de plumas, otra con la representación de un collar y una especie de bastón de mando. Una mujer en estado de gravidez y otra cuyo tronco la forma una línea, ataviada con algún tipo de maquillaje. Alrededor de todas estas huellas de plantígrafos (osos) y felinos (tigres), serpientes preparadas para atacar y huellas humanas. Todas estas figuras muy bien hechas y de esmerada fabricación. El hecho de que estas representaciones, en su conjunto sean recurrentes en otros petroglifos cercanos (petroglifo cerca del mercado), parece evidenciar que se trata de una simbología sobre un conocimiento de carácter religioso, cultural e histórico. Es muy factible que se trate de la representación de seres sobrenaturales, de relaciones cósmicas, en un intento de expresar una forma de comunicación con el mundo espiritual y con la naturaleza. Se trata entonces de un evento comunicativo, ligado al lenguaje y a la escritura, directamente relacionado con la mitología y con la organización social de los grupos humanos que lo elaboraron.

“Mitogramas” y “sociogramas” representado mediante signos abstractos y figurativos, cargados de simbolismos y con cierta independencia en relación al lenguaje. Y es que la “imagen posee una libertad dimensional que faltará siempre a la escritura; puede desencadenar el proceso verbal que llega a la recitación de un mito pero no está ligada a ella y su contexto desaparece con el recitante” (Leroi Gourhan, 1971:193). Por este motivo muchos investigadores han asociado los petroglifos con espacios sagrados donde era común la práctica de rituales presididos por la figura del mohan o chaman, sitios de enseñanza y transmisión de conocimientos.

En las figuras humanas representadas en la piedra del mapa se puede apreciar otra de las características del pensamiento andino, ligada con una categoría propia de los pueblos indígenas prehispánicos, el dualismo. “El dualismo se reproduce sin cesar en el pensamiento de los andinos la cual surge como una categoría de clasificación muy simple al principio... pero se va complicando más y más...” (Clarac, 2003:33).



Hombres y mujeres claramente definidos en roles muy específicos encarnan esta cosmovisión que permanece presente en la psiquis de los contemporáneos. La misma parece remitir a la pareja mítica de los dioses cósmicos caídos en tierra, creadores de las montañas y las lagunas, héroes civilizadores que permitieron el paso del estado natural al real particular del hombre de los andes. Son formas simbólicas de la fecundidad: tierra – mujer, con una naturaleza acuática y generadores de ese dualismo que se manifiesta también en las oposiciones como: arriba – abajo, destrucción – construcción, cielo – tierra, etc.

Se remite entonces, aunque en una doble representación, a la pareja original y originaria de los ritos americanos: “juya – pulowi” dentro de los Arawak (añú y Wuayú). En la cordillera andina de Venezuela y Colombia “shuu – ches – arco”, para el Dios masculino y “shía – jamashía – arca” para lo femenino. A ellos aun se refiere y se les llama “encantos”, “espantos”, “momoes”, etc. Son viejos y viejas que aparecen y desaparecen, hombres y mujeres catires hermosos y de ojos como de tigre, animales míticos sobrenaturales que habitan en los espacios sagrados de las montañas y lagunas, como la culebra representada en los petroglifos, de allí que a muchas de estas rocas se les llame “piedra de culebra”.

En la mitología andina, que persiste inconsciente y oculta en la mente del campesino de los andes, la culebra es símbolo de fertilidad y muerte. Está asociada con las lagunas y los ríos: laguna real en la Aldea Los Vegones, pozo azul en la Aldea La arenosa, así como en caso todas las lagunas donde se dice habitan estos seres sustitutos de los animales y espíritus fabulosos del nuevo mundo. Las representaciones felinas del tigre o jaguar en sus huellas, asociado con el mohan, chamán o faraute, quien asume su forma. Los sapos y las ranas asociados a la fertilidad y resurrección así como a la feminidad y su poder agresivo (Clarac, 1985).

Así pues, todo un libro abierto de una rica y compleja concepción religiosa y totémica de seres, animales, círculos, espirales, soles, huellas humanas, etc. Punto de encuentro entre dos realidades que lejos de ser excluyentes entre sí conviven y se encuentran en estos objetos de poder que son en sí mismos símbolos de resistencia, eternidad y especie de entraña protectora que constituye y refiere a lo que el hombre nunca llegará a ser: un sujeto inmortal.

Estos dos mundos el de lo sagrado y el de lo profano, solo se definen rigurosamente el uno por el otro. Entre ambos se excluyen y se suponen recíprocamente. En vano se intentaría reducir su oposición a cualquier otra: se ofrece como un verdadero dato inmediato de la conciencia (Caillois, 1994, p.12).



Con la llegada de los europeos en el siglo XVI, con su superioridad bélica y sus imposiciones religiosas y culturales, se originaron los enfrentamientos y genocidios que tiñeron de sangre estas tierras trayendo consigo la exterminación de la población autóctona. Fue un caos total que significó el abandono y desaparición de unas culturas ancestrales. Los indígenas que caían en manos españolas cuando no eran asesinados eran confinados a resguardos y tratados como esclavos. Los pocos que se escaparon buscaron la forma de esconderse en lo más profundo de las selvas y de las más altas montañas.

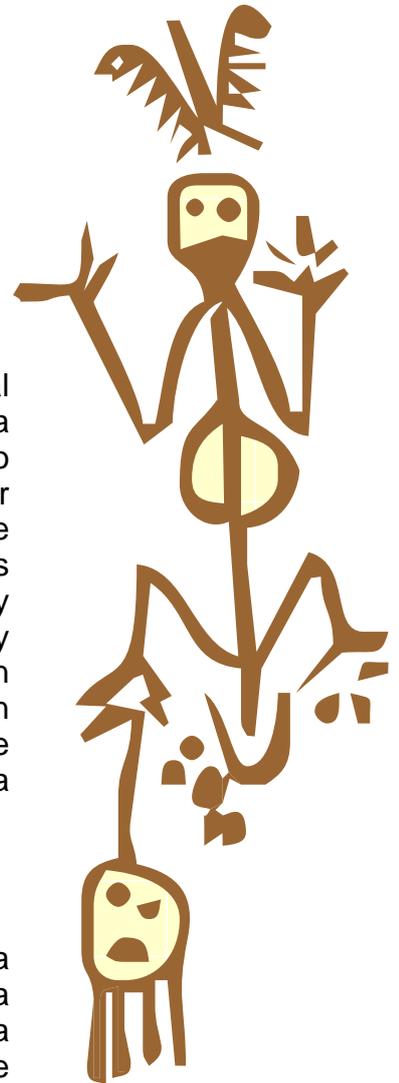
Algunos optaron por los suicidios colectivos como se infiere de algunas referencias etnohistóricas que mencionan la existencia de un sitio llamado el perdedero – Buroquía, Municipio Simón Rodríguez- donde ofrendaron su vida en aras de su libertad, otros trataron de persistir con sus escasas pertenencias, ejemplo de este caso es la etnia cuyos rasgos encontramos en la hacienda San Miguel de Los Nonos, sitio alto intrincado rodeado por varias montañas que les protegían sobreviviendo durante dos siglos, pero sin lograr adaptarse a las nuevas circunstancias sociales e históricas de ese momento (Durán, 1998, p.303).

Esta “huida” a las montañas se encuentra presente en la tradición oral colonense, se recoge el dato del retiro de los indígenas sobrevivientes a la montaña llamada La Urbina, un territorio de muy difícil acceso incluso hoy día. Estas tradiciones hablan de que esta montaña es habitada por una “tribu indígena” que es gobernada por “la viuda del Cacique Urbina”, una “poderosa mohan” que desata formidables tempestades “cuando algunos cazadores van a buscar osos, venados, cachicamos y esos animales que son muchos de los que viven allá”. Con “truenos y relámpagos”, con “senderos que aparecen y desaparecen”, con “cascadas muy bonitas que cuando uno va ir a mirarlas se pierden”, con “neblinas que lo pierden a uno” y “venados” que se aparecen de repente y si uno los persigue lo hacen perder a uno en el monte”, así La Urbina defiende “sus tierras encantadas”.

### **La persistencia de una especial significación**

Dentro de la particular forma que tienen las comunidades andinas para relacionarse con su medio ambiente vital, entra en juego un esquema de oposición entre la razón segunda, representada por el logos de la ciencia y la razón primera. Esta última se refiere a toda una serie de esquemas explicativos de la realidad, basados en las creencias fuertemente arraigadas de una comunidad (Briceño, 1993).

Dichas creencias se mueven en el terreno de lo simbólico y en la trasmisión que de ella han realizado los grupos humanos. Así muchos de los elementos extraídos desde esa mirada etnográfica a la piedra del mapa, recoge esa transmisión del contenido simbólico que proviene de las comunidades indígenas que habitaron estos territorios desde muchísimo antes de la invasión española y europea.



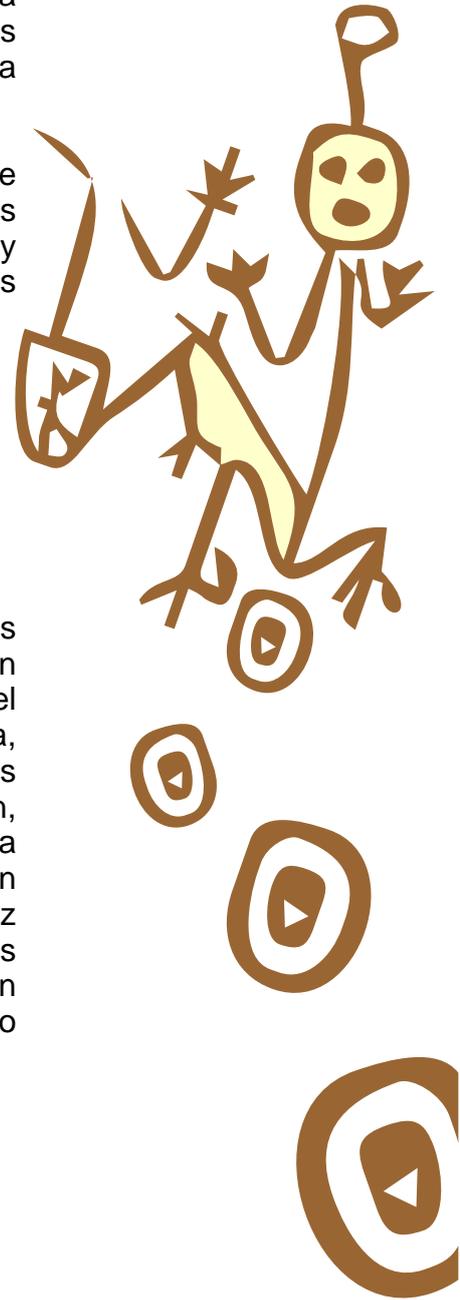
Esta transmisión de saberes es considerada como una forma de resistencia ante los profundos cambios que representó la imposición de una cultura dominante exógena. Este proceso ha continuado hasta hoy y se ve reflejado en la asociación de estos elementos simbólicos con una serie de arquetipos presentes de manera consciente, subconsciente e inconsciente en el hombre y mujer andinos contemporáneos. Dichos arquetipos mueven su psique hacia unos modos muy particulares de aprehender la realidad, llenan al mundo y la vida de significación y sus imágenes hoy se expresan a través de una mitología reformulada dentro de la llamada tradición oral.

Sin embargo el hombre también proyecta estos arquetipos sobre objetos fuera de su psiquis. De ahí los espacios y territorios sagrados como los páramos y las montañas, los ríos, las lagunas y “montes”, pero también sobre objetos particulares como las piedras.

...no es extraño que estos objetos sobre los cuales ha recaído la proyección sean apreciados con reverencia como cargados de poderes que van más allá de lo humano, y se conviertan en lagos impregnados de magia, objetos de tabú o con la impresión de estar revestidos de un maná. Se esté o no consciente, lo que se originó en las profundidades de la mente está ahora afuera. (Alimaña, 1987, p.202).

Esta posibilidad de crear, manejar y transmitir estas imágenes arquetipales dentro de un inconsciente colectivo, es un hecho innato y genético de la especie humana. (Morín, 2000). En el caso particular del petroglifo conocido como la piedra del mapa, esta capacidad simbólica ha sido atestiguada por los sucesivos habitantes de este territorio conocido hoy como San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, Estado Táchira. Es decir que posee una potencialidad comunicativa del simbolismo mítico andino, tan poderoso que a pesar de estar en medio de una población cada vez más urbanizada, secularizada y alejada de sus raíces tradicionales que la conformaron como pueblo sigue teniendo una consideración – consciente, subconsciente o inconsciente- de ser un objeto sagrado.

Una piedra, entre tantas otras llega a ser sagrada – y por lo tanto, se halla instantáneamente, saturada de ser- por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanta, posee maná, conmemora un acto mítico, etc. El objeto aparece entonces como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor. Esta fuerza puede estar en su sustancia o en su forma; una roca se muestra como sagrada porque su propia existencia es hierofanta, incomprensible, invulnerable, es lo que el hombre no es. (Eliade, 1985 a: 14).



Estas creencias relacionadas con la piedra del mapa han sido testificadas tanto por fuentes escritas como por una tradición oral continua, a la que ya se ha hecho referencia. Así Luís Felipe Ramón y Rivera (1972) hace referencia a estas “creencias simbólicas” que aun permanecen en el colectivo colonense. Estas hablan de un “encanto especial de la piedra” que hace que “quien la toca o se suba en la piedra no abandone a Colón y si lo hace más temprano que tarde regresará a esta tierra”.

Para el siglo XIX Ana María Vivas de Pacheco reseña en unas de sus cartas que alrededor de la piedra “se veían en las noches, las almas de los indios danzando alrededor de ésta”. (Ramírez, 2008). Esta creencia es recurrente a otros petroglifos colonenses, como el llamado “La piedra del caimán” (Alviárez, 2005), el ubicado en los alrededores del mercado Municipal – conocido como la piedra de tarzán – y los que se encuentran en las inmediaciones de la urbanización Santa Marta.

Otros “fenómenos” relacionados con el carácter sagrado de la piedra del mapa se refieren a los “extraños ruidos que ésta produce” y a la sensación de que “alguien nos ve”. (Ramírez, 2002). Esto se hace recurrente en muchos sitios sagrados del Municipio, como se pudo recoger en los datos etnográficos recabados durante la excavación de un posible sitio ceremonial indígena ubicado en las inmediaciones de la quebrada La Urbina en su desembocadura en la quebrada La Blanca. (Durán, 2007). Así como en el abrigo rocoso trabajado arqueológicamente en la Aldea Vegones. (Salamanca, 2009).

Igualmente la aparición de “duendes” alrededor de ésta. Los duendes provienen de la incorporación mítica europea pre cristiana a la nueva cultura mestiza de América, incluye a los sumilis de Asturias, los trasgos de Cataluña, sidh de Irlanda y poltergeit de Alemania; transmutados en los aluxes de la Península de Yucatán, en los novendes de Bolivia, thraucos de Chile y nuestros duendes. Son la explicación española de los llamados “encantos”, nombre con que se designa “el poder de los indios, misterioso y cerrado que continua activo y vigente aun”. (Morales, 2002).

Sin embargo el discurso más recurrente en la actualidad es aquel que dice “si mueven la piedra del mapa se inunda Colón”, esto “no es mentira porque ya sucedió, hace muchos años movieron la piedra y comenzó a caer los aguaceros más terribles sobre Colón”, esto como consecuencia de haber enterrado la piedra del mapa. “Entonces apareció un viejo de pelo largo y descalzo que comenzó a gritar por todas partes que no dejaría de llover hasta que desenterraran la piedra y así mismo fue”.



## La historia y la reactualización del mito

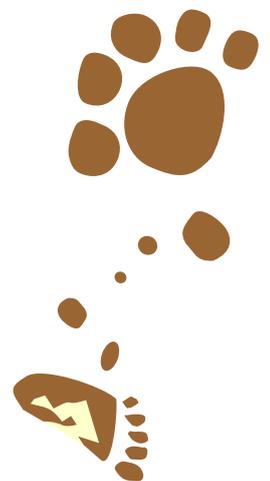
Esta construcción mítica sobre la piedra del mapa proveniente de un hecho histórico reseñado y recordado por la población de San Juan de Colón (Calderón, 1962) y que puede sintetizarse de la siguiente manera:

La codicia de los hombres de todos los tiempos ha hecho imaginar que tras las piedras talladas por los indígenas se encuentran grandes y fabulosos tesoros. El 5 de febrero de 1920 la piedra del mapa fue movida del puesto que ocupaba y enterrada unos metros más allá. Fueron muchos los esfuerzos realizados por los habitantes del pueblo, pero la autorización para este crimen ya estaba refrendada por el presidente del Táchira Eustoquio Gómez (1868-1935) y por el jefe civil del Distrito Ayacucho Robinson Morantes. Con la ayuda del jefe militar Domingo Romero, procedieron con unos soldados acantonados a realizar este hecho. A pesar de indicar que esto se hacía para abrir una calle, todos sabían que buscaban un tesoro que nunca encontraron. Llenos de rabia quisieron romper la piedra. Retando el miedo que produce las autoridades de la oscura dictadura, los vecinos organizan una junta de salvamento el 10 de febrero. Hacen diligencias, Ceferino Chacón, Juan Guglielmi, el Pbro. Juan de la Rosa Zambrano, Carlos Pagnini, Ernesto Croce, entre otros, encabezan dicha junta.

Eustoquio es llamado a Falcón y queda encargado de la presidencia del Estado el dr. Pedro León Arellano, quien ordena dejar quieto el monumento, nombra como jefe civil al Coronel Enrique Garabán quien cumple la orden. Se recoge dinero para desenterrar la piedra con los aparatos del gran ferrocarril del Táchira bajo la dirección del Ing. Alberto Roncajolo (+ 1940). El 26 de marzo la piedra se desenterró y dicen que ese día dejó de caer la lluvia que desde febrero azotaba el poblado. En 1950 la piedra es trasladada hasta los jardines del grupo escolar Francisco de Paula Reina, el sitio que hoy ocupa (Jaimes, 2006, p.4).

La lluvia “que amenazaba con terminar con todo” y la aparición de un misterioso anciano que gritaba “si no desentierran la piedra del mapa toda la ciudad se morirá ahogada”, forman parte del relato mítico reactualizado y proyectado en este acontecimiento. Se trata entonces de la reconstrucción simbólica de un mito anterior asociado con claros elementos de las religiones andinas de los grupos aborígenes que habitaron estos territorios antes de la invasión europea. Por un lado el viejo, personificación del dios creador arco, mito andino que se encuentra a lo largo de toda la cordillera de los andes. Por otra parte el agua, con un rico simbolismo dentro de las culturas andinas autóctonas, “el agua sirve, sin duda, de intercambio entre el cielo y la tierra a los que une o desune y que participa de su naturaleza”. (Clarac, 2003, p.299).

El agua es entonces el elemento intermediario entre lo sagrado y lo profano. Es la lluvia que castiga y purifica, en referencia universal al diluvio presente en casi la totalidad de las religiones. El agua sagrada y misteriosa de los correlatos míticos de encantos, presentes en las lagunas que rodea a la población especialmente a la llamada “laguna real” que “si se desborda puede destruir a Colón”. En estas lagunas, ríos y quebradas – fuentes de agua – vive también la culebra ancestral de los mitos americanos, como en “pozo azul” donde este ser “se ha comido a muchos que han ido a bañarse allí y le han faltado el respeto al pozo.



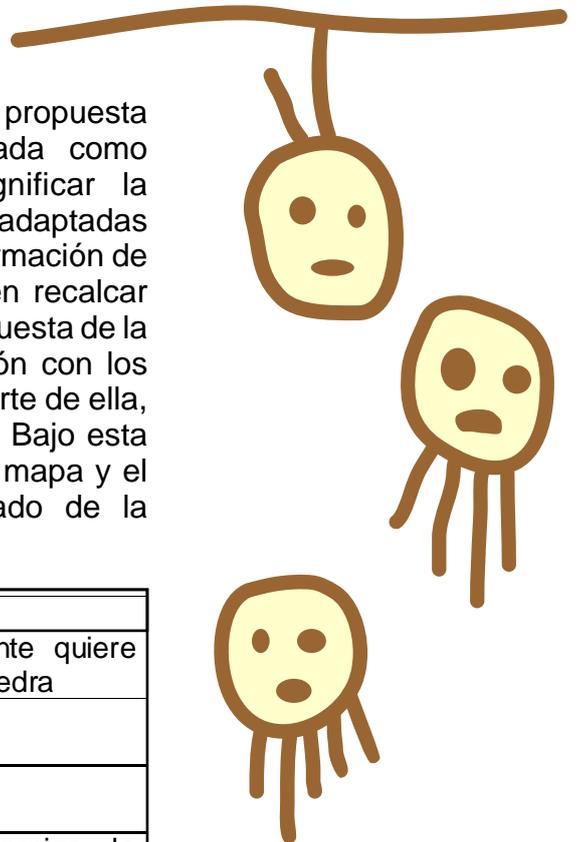
Existe también una relación muy material de algunas quebradas, ríos y lagunas con los petroglifos. En la aldea Helechales, sector El Moral, se encuentra un petroglifo en la orilla de una antigua laguna. En el río Guaramito, en su paso por el sector Riecito de la Aldea La Arenosa se encuentran petroglifos incluso dentro del cauce del mismo. Igualmente un número considerable de petroglifos ubicados en la meseta inclinada donde se encuentra actualmente la ciudad de San Juan de Colón está curiosamente muy cerca de fuentes de agua, destacándose la quebrada de Los Cueros donde se encuentra con mayor profusión. Estas son solo algunas posibles relaciones de los petroglifos con el agua.

### Análisis estructural del mito

Siguiendo la metodología del análisis de los mitos propuesta por Levi-Strauss (1976), esta narración originada como resultado de un proceso histórico, va a significar la reactualización de antiguas creencias que han sido adaptadas a las circunstancias actuales y a la continua transformación de la cultura de los pueblos. Su esquema consiste en recalcar cómo las acciones humanas van a generar una respuesta de la naturaleza, la cual se encuentra en directa relación con los seres sobrenaturales, los dioses que viven y son parte de ella, quienes son los llamados a reestructurar el orden. Bajo esta estructura se desarrolló este mito de la piedra del mapa y el agua arrasadora, el cual puede ser representado de la siguiente manera:

1	2	3	4
Codicia de los hombres			La gente quiere a su piedra
Búsqueda del tesoro			
Entierran la piedra	Lluvia	Aparece el viejo	
	Se pierden las cosechas		Se organiza la junta
			Nuevas autoridades
Desentierran la piedra	Deja de llover	Desaparece el viejo	
Ofrendan primicias			Mejoran cosechas

1. Acciones humanas.
2. respuesta de la naturaleza (acción del agua).
3. presencia de lo sobrenatural (el viejo).
4. reestructuración del orden.



## Conclusión

Hoy se mide un momento histórico crucial en la definición y estructuración de una racionalidad, donde nuevos paradigmas del conocimiento basados en la interdisciplinaridad y transdisciplinariedad comienzan a construirse dentro de las ciencias sociales y humanas. El panorama de las ciencias en el futuro parece ser el de un estudio de los fenómenos de varias disciplinas. A este reto de los nuevos tiempos no puede quedar indiferente el estudio de las manifestaciones rupestres.

Esta actitud metodológica es el punto de partida de nuevos e interesantísimos aportes, reflexiones y formas de entender este fenómeno. Un abordaje que permite la superación de un esquematismo descriptivo en el análisis de las manifestaciones rupestres para dar paso a una racionalidad que busca integrar el pasado y el presente de la dimensión humana en un proceso que se extiende y contrae según las referencias y articulaciones de los datos.

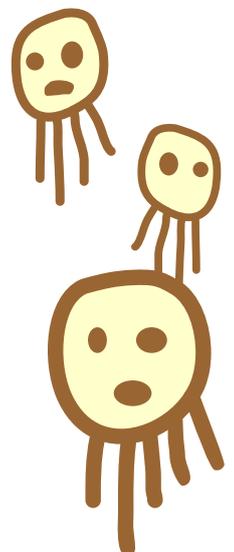
Para esto resulta fundamental el dato arqueológico, el dato etnográfico, la reconstrucción y análisis etnológico, así como la representación antropológica del dato, histórico, geográfico, ecológico. Los resultados no pueden ser conceptos definitivos, puesto que la ciencia se construye ahora sobre una permanente investigación que supone una profunda y compartida reflexión en contacto permanente con las comunidades. En el caso particular de este proceso investigativo, que se encuentra en pleno desarrollo, se pueden puntualizar algunos datos que se dan como resultado de este abordaje transdisciplinario:

-La piedra del mapa parece representar una posible cosmogonía que es recurrente en otros petroglifos.

-Se trata de un elemento de poderoso simbolismo comunicativo que remite a las creencias de las religiones de los pueblos originarios que aun persisten de forma consciente e inconsciente en las comunidades del presente.

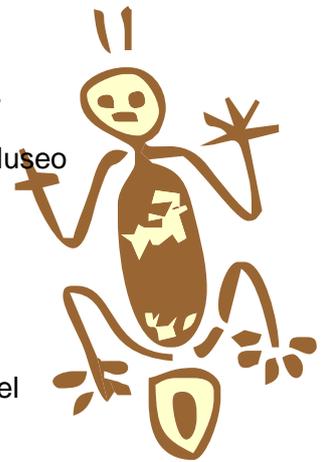
-En la piedra del mapa se puede encontrar esa persistencia de significados los cuales fueron reactualizados y reformulados a partir del hecho histórico de su "entierro" en 1920.

-Estos datos parecen sugerir la presencia de un complejo religioso ancestral que se manifiesta en dos planos. Un plano mental consciente, inconsciente y/o subconsciente, que supone toda una estructura de pensamiento donde aparecen correlatos míticos indígenas. Y un plano material en donde las comprobaciones etnológicas y arqueológicas comienzan a insinuar una particular distribución de petroglifos y espacios sagrados alrededor y en asociación con fuentes de agua (petroglifos alrededor de la quebrada los cueros, sitios ceremoniales en medio de dos quebradas, petroglifos dentro de ríos, petroglifos al lado de lagunas como en la aldea Helechales y la aldea Naranjales).



## Referencias bibliográficas

1. Alimaña, P. (1987) Acerca de lo simbólico en la interpretación de los petroglifos. En: Valencia. El diseño de los petroglifos en Venezuela. Fundación Pampero. Caracas.
2. Alviárez, J. (2005) Municipio Ayacucho Perspectiva Geohistórica. BIC, San Cristóbal.
3. Briceño, J.M. (1983). La identificación americana con la Europa segunda. ULA, Mérida.
4. Caillois, R. (1984) El hombre y lo sagrado. FCE, México.
5. Calderón, J.B. (1962). Petroglifos prehistóricos de Colón del Táchira. BATT, Caracas.
6. Clarac, J. (1985). La persistencia de los dioses. ULA, Mérida.
7. Clarac, J. (2003). Dioses en exilio. ULA, Mérida.
8. Durán, R. (1998). La prehistoria del Táchira. Museo del Táchira, San Cristóbal.
9. Durán, R. (2007) Entre Morretales y La Blanca. En: Antropos de papel, N° 7, Museo del Táchira, San Cristóbal.
10. Eliade, M. (1985 a). Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona.
11. Eliade, M (1985 b). El mito del eterno retorno. Alianza, Madrid.
12. Jaimes, A (2006). Crónica visual del Táchira, Municipio Ayacucho. fototeca del Táchira, San Cristóbal.
13. Leroi-Gourhan, A. (1971). El gesto y la palabra. UCV, Caracas.
14. Levi-Strauss, C (1976). Antropología estructural. Editorial Universitaria, Buenos Aires.
15. Morales, J. (2002). Los encantos escenarios de relaciones interétnicas. En: Boletín Museo del Oro, N° 50, Banco de la república, Bogotá.
16. Morín, E. (2000). El Paradigma perdido. Kairos, Barcelona.
17. Ramírez, H. (2008) La piedra del mapa fiel testimonio de una civilización pasada. En: Sinopsis, N° 10, Fundación galería de Arte El Punto. San Juan de Colón.
18. Ramón y Rivera, L.F. (1972) Memorias de un andino. BATT, Caracas.
19. Salamanca, M.A. y otros (2009) "Estación rupestre Plan de Vegones". En: Sinopsis, N° 14 Fundación galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.



## Informantes

- Alviárez, Jorge. Cronista del Municipio Ayacucho.
- Chacón, Juanita. Rezandera, secreteadora. 82 años de edad.
- Mora, Pascual. Campesino. 103 años de edad.
- Morales, Virgilio. Dirigente campesino. 83 años de edad.
- Ramírez, Hernán. Cronista popular colonense.
- Rosales, José María. Sobandero, rezandero. 84 años de edad.
- Salamanca, Miguel Ángel. Investigador de las manifestaciones rupestres en Venezuela y Colombia.
- Zambrano Arminda. Maestra. 91 años de edad.

